

啓蒙の趣味論と古典古代の道徳

——ヒュームの判断力の射程——

角 田 俊 男

1 趣味論の社会的背景

18世紀ヨーロッパで趣味が盛んに論じられたことは芸術の社会的な在り方と意義の変化とから説明できる。ブルーワーによれば、イギリスにおいて文芸が宮廷から都会の市場へとその存立基盤を移しつつあったことは、出版の飛躍的拡大、図書館、絵画展、博物館、劇場、音楽会、遊園地、社交場などの公共の文化施設の発達を示している。こうした文化を公共に提供する動きに対応して、私的な個人の側でも文化的教養を高め趣味の涵養を目指す関心が生じた。文化の商業化の結果、文芸作品の評価はそれを商品として消費する公衆が受け持つようになるが、趣味の判定者としての公衆を形成する一般の人々の識別力が問題になった。公衆の構成員をどこまで広く開かれたものとするかが芸術の側から問われたのである (Brewer 59, 96)。このような雑多な公衆の出現という状況から趣味の基準が求められ議論されたことが理解できよう。18世紀半ばの趣味の基準の追求をロスブラットは次のように説明している。すなわち芸術家とそのパトロンであった少数の宮廷貴族が共有していた自然と理性の観念で規定・統一されていた趣味が広範な無名の公衆の主観的な複数性によって脅かされたとき、芸術家はなお市場を支配すべき趣味の明確な基準を求め、公衆の反応自体と人間本性の原理から推論しようとしたのである (Rothblatt 51, 52)。

また文芸が広く公共の領域に進出したことは、同時に文芸と美的感性が市民権を獲得したということでもあった。それまで宗教と哲学の支配下に

卑しめられがちだった感覚的な快樂、想像力の悦樂の正当化、国民を洗練させる文芸の公共的役割の評価が進んだのである。趣味の洗練を促進する文芸が重大な政治的、道德的意義を持つようになったことは、「礼節 politeness」の文化の普及という観点からいくつかの研究¹⁾で説明されているが、このこともこの時期の趣味論の流行の主要な原因と考えられる。イギリスを悩ませてきた宗教的、政治的な党派対立を克服し国民的和合を回復する戦略として、社交と芸術を通じた情念と作法の洗練により穏健で寛容な人格を醸成することが「礼節」の道德教育の核心であって、シャフツベリーの『諸特徴 *Characteristics*』とアディソンとスティールの『スペクテーター *The Spectator*』は上記の出版の拡大のなか圧倒的な文化的影響力をもって「礼節」の思想を普及させた。例えば、シャフツベリーは神学や倫理学に対して芸術、「優美の世界 the polite world」の快樂を価値ある有益なものと弁明して、政治的自由、芸術、礼節の相關性を論証し、さらに人民を含む「公衆の声 public voice」が是認と名声を求める芸術家にとって不可欠であることを主張している (Shaftesbury 18, 20, 22)。彼のこうした思想は18世紀の芸術家により実践されることになる。

趣味の基準が問題になったのは、王侯、貴族、宮廷人ら少数者による文芸の寡占状態が崩れ、広い公衆が文芸の世界に多様性を持ち込んだことだけによるのではなかった。異なった道德的、美的価値観を持った異文化との接触も趣味の多様性を認識させ、美と徳の普遍性を問い直す契機となっただろう。帝国の各地域での異民族との接触到劣らず、同時代の古代・近代論争は古典古代を他者としてその差異を認めながら趣味の普遍的基準を考察する機会となったと思われる。近代派の側で啓蒙思想の文明史は近代ヨーロッパを洗練された趣味を持つ商業文明の段階として、野蛮な古代社

1) Nicholas Phillipson, *Hume*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1989; Lawrence Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

会から区別した。この自己認識によりそれまで絶対的な規範として基準を提供してきた古典古代は相対化される。この近代と古代の差異の識別によって趣味の普遍的基準は簡単には当然視できないものとなった。

本論は典型的な啓蒙思想の趣味論としてヒュームの「趣味の基準について Of the Standard of Taste」を中心に上げ、趣味の特殊性と普遍性との緊張関係を軸に美を知覚する人間の力能を考える。ヒュームの基本的な世界観は「考えられない速さで継起し、絶えず流動する異なった知覚の束もしくは集まり」(T 252) にすぎない各主観の多様な混沌と変化により特徴づけられる懐疑的なものである。しかしそれをそのままに放置せず、そこに秩序をもたらすよう一定の基準・原理を洞察し適切な判断を加えていく能動性が彼の学問の全分野にわたる姿勢でもある。趣味論においても美的感情の主観的特殊性を認めつつ、多様性の現象のなかにも普遍的な美の原理を求め、美的感情を趣味の基準に高めるのに何が必要かを論じている。趣味判断は多様な感情を一般的基準へ同意するように説得できることにおいて成り立っているのである。ここにヒュームの美的判断力の構成原理を見ることができ、美的感情は知性的な判断力と結合していることが着目される。

さらにヒュームにおいて趣味判断は美だけでなく道德も対象としていて、彼の趣味論に総合的な判断力の議論を読むことができる。『人間本性論』の序章でも「道德学と批評学は私たちの趣味と感情を扱う」(Txv) と言われるように美学と道德は同じ対象により明らかに結びついているのである。特に本論が着目したいのはこのような美的、道德的趣味と共同体との関係である。趣味が各主観を超える公共的妥当性を持つとされるとき、その適応範囲は判定者の所属する特定の共同体までなのか、それとも全人類なのかが問題になる。通常政治的に有意味な共同体は第一に特定の国家であるから、趣味の公共性と普遍性との間には緊張関係があるだろう。この問題を考えるためにヒュームが趣味論で近代ヨーロッパとは習俗・道德の異な

る社会である古代ギリシアとローマの趣味の差異をどう扱ったかを考察する。これによって趣味論が文化間の差異を承認しつつ、共通の地平を模索する政治的判断力の理解につながる事が論証されよう。

2 趣味の多様性と基準

ヒュームの趣味の基準の議論は、どのようにして主観的感情が美的判断力を構成しうるかが焦点となる。彼は感覚と知性の間に趣味を置いてそれらと比較しながら趣味の要求する普遍性の特質を明らかにする。趣味論自体を限定的に論述する前に、彼の人間学一般に見出される方法論を確認しておきたい。その方法は多様な特殊個別から普遍的原理を導き出すもので、判断力に通じる。

ヒュームの人間学では現象する人間の世界は、美学、道德、政治経済を問わず、特殊な個別の多様な混乱としてまず理解されている。趣味の多様性と同様の認識がいくつかのエッセイの出発点となっていて、例えば「雄弁について Of Eloquence」は「歴史に表現された人類の時代と変動を考察するものは快感と多様性に満ちた光景を堪能し、同じ種でありながら時代の変化によってとても莫大な変化を受ける習俗、習慣、意見を驚きをもって見つめる」(97)と始まっている。また「懷疑主義者 The Sceptic」でも独断の哲学者の知性と感性両方の偏狭さを問題にして、「人類の間の性向と追求の大きな多様性」(160)を戒めとする。「政治を科学に高めるために That Politics May Be Reduced to a Science」が議論の出発点として取り上げる通説も「特定の人々の偶然の気質と性格」(15)に左右される政治の変動を強調する。さらにヒュームは美的及び道德的趣味の多様性が通常考えられている以上に実質的に根深いことの例証として言語という一般的表象による見かけの統一の背後に隠された特殊的指示対象の相違を指摘する。「著述の優美、適宜、簡潔、生氣」、「正義、人間性、大度、深慮、真実」とその反対のような賞賛が非難を含意する言葉のレベルでは全員が一致す

るが、個別の対象への適応では齟齬が生じ、特に共通の徳の言葉に対してヒュームは古代ギリシアとイスラムの道徳の「文明社会 civilized society」からの差異の認識もしくは偏見を対比させている (227-229)。この懐疑的な理解で、感情に関わる趣味の基準の問題は、簡単に一般的な言葉の付加によっては解決されないことが示される。趣味では一般における一致と特殊における相違がある以上、見かけ上の一致でしかない一般は真の解決とならず、基準の探求は相違する特殊をまず直視することから始まる。

人間に関わる事柄の多様性に直面して、ヒュームの人間学はそれを個別の特殊のままに記述することで満足せずに、特殊を識別する一般原理を追求する。趣味について彼は「私たちが趣味の基準を捜すのは当然のことです。その規則によって人々の多様な感情が調和され、少なくともある感情を確証し、別の感情を非難する決定が与えられるでしょう」(229) と感情の不一致に対して基準の必要性を説いている。ハートの卓見によれば、『人間本性論』が記述的であるのに比べて、「趣味の基準について」はより規範的であって、的確な判断の特質を規定し判断力改善の意識的努力を強調している (Herdt 121)。これはヒュームの趣味論の展開を正しく捉えたものだが、別に特殊個別と一般原理の二項で考えるとき『人間本性論』で提唱された人間学の方法が後期のエッセイで応用されたと見ることもできよう。趣味論に平行する見解が他の分野でも見られ、彼の政治学は政治にそうした一般原理を求める試みで、特殊な偶然的要因に優る制度の一般的效果を論証する。「商業について Of Commerce」の冒頭 (254, 255) は「浅薄な思考」に対立する「堅実な知性」としての自らの経済論を特殊な個別をこえる一般的原理の推論によって特徴づけている。もちろん一般化のしやすさには分野間の相違があり、「普遍的情念」である「獲得欲」による経済の方が、限られた作用範囲しか持たない「知識欲」による学芸よりも一般的な因果関係を確定しやすい (113)。しかし学芸の展開が全くの偶然によるというのではなく、美学の可能性が否定されるわけではない。

「商業について」の冒頭の方法論は特殊と一般という判断力論にとって重要な論点を含んでいる。「特殊な熟慮 *particular deliberations*」と「一般的な推論 *general reasonings*」(255)の区別を強調して、精緻な議論を後者に適切なものと弁明することが論旨であるが、「特殊な熟慮」と「一般的な推論」は両立せず切り離すべきであるということではなく、ましてヒュームは「特殊な熟慮」を「浅薄な思考」に対応させるつもりではあるまい。「特殊な熟慮」と「一般的な推論」とは判断力に本質的な二面として結合させることもできると考えられる。ヒュームによれば、「何らかの特殊な問題での行動に関して熟考し、政治、貿易、経済、あるいは何らかの事業上の計画を作成するとき、議論を過度に精密にしたり、推理の連鎖を過度に長くしたりすることは絶対に禁物です。推論の裏をかき予期せぬ出来事を生むことが何かきつと起こってくるものです」(254)。この個別に関する判断で精密な議論や長い推理も適度であれば行うべきであり、推理に無責任に耽り新状況への対応ができなくなることを戒めているのである。特殊から普遍原理へ推論を進め、予期していなかった特殊に戻って調整するというように、判断力は特殊と普遍の間を往復する。ヒュームが一般的な主題の推論に関して求めたことは判断力の構成原理を含んでいる。すなわち、「極めて多数の個別特殊事例を前にして、それら全てに共通する状況を、その外のどうでもよいものから識別することや、純粋な形で取り出すこと」(254)である。こうして特殊を扱いながら一般的な原理へ視野を広げる「広大な展望 *extensive prospect*」が可能になる。一般原理が支配する「事物の一般的な成り行き」とそれが当てはまらない「個々のケース」の両方に判断者は顧慮しなければならないが、哲学者の仕事とヒュームが言う前者の全体的見通しがなければ、後者の的確な判断もなし得ないだろう。

共約不可能に見える多様な趣味の現象の認識から出発して美の普遍的基準を追求するとき、ヒュームは知性と感覚に言及して趣味をそれらの間で

比較することで、趣味の普遍的妥当性の特質を解明しようとする。趣味の基準を否定する懐疑主義は、感情と知的判断を対立させて、「感情は自己を越えて参照するものを持たない」ので、異なる個別の感情が皆正しいが、実在する事実を参照する知性の決定はそれと合致するもののみが真であると説く (230)。知性の客観性と対照的に感情は外的対象に依らない主観的なものである。「懐疑主義者」のエッセイでも美は対象でなく感情に属していることから美の主観性と相対性が主張されている (163)。懐疑主義の判断と感情の二分法は感情を無差別に受容し真理的に種別化しないで、知性による真理に屈従させる点では理性主義の知性による感情の統制と変わらないであろう。懐疑主義者に反論してヒュームは美と感情の主観性はその実在性を何ら損なうものではなく (166)、普遍的妥当性を持ち、その基準により適切かどうかの識別ができると感情の世界を多層的に評価する。身体の外的感覚、例えば味覚よりも精神の感情、趣味のほうがより斉一的であり、「批評家は調理人や調香師よりももっともらしく推論し論争できる」 (163)。ここでは能動的判断としての趣味と各人に特有な感覚が区別されている。美に関してあらゆる主観が等しく妥当性を持つのではなく、その適宜性を評価する一般的原則がある。「趣味の自然的平等の原理 The principle of the natural equality of tastes」 (231) は否定され、全ての趣味を形式的に平等に是認するのではなく、実質的内容の適切さが評価されよい趣味は他に対して権威を持つのである。

このように理知的認識に劣らない普遍的妥当性を趣味の基準は要求するが、両者の普遍性は質的に異なる。趣味の基準を「幾何学的真理と正確さ」 (231) と区別することが判断力としての趣味の特質を理解する上で重要である。観念間の関係を扱うような先験的な学問とは異なり、批評学は「実践学 the practical sciences」 (231) と同様に経験に基礎を持つ。しかし個々の経験が、外的感覚のように、そのまま安易に普遍的基準となるわけではない。経験は個別的特殊な事例からなる以上、そこで普遍的原理がい

つも完全に実現されているのではない。「普遍的経験」,「あらゆる時代と国において普遍的に快感を与えることがこれまで見出されたものについての一般的観察」(231),「人間本性の共通の感情の観察」(232)といった表現が示唆するように、個々の経験を限定している特殊な状況を見極めながら普遍的な感情を抽出する困難な努力をしなければならないのである。これはヒュームがオギルビとミルトンまたバニヤンとアディソンに関して述べた常識的な美の基準とそれによる作品の明白な優劣の評価のように決して容易ではないことを強調しておく必要がある。人々の感情はその特殊状況にとらわれて普遍的基準と一致することは必ずしも期待できないのである。したがって「快い感情を喚起するのに自然に適合した美」,「ある特定の形式や質は内部組織の本来の構造から快感を与えるように仕組まれている」(233)という評言からヒュームが主観の判断力よりも客観の力能に美を求めていたと結論してはならない。

ヒュームは18世紀の「感情 sentiment」という語の曖昧さを利用して、そこに判断の要素を組み込んで、感覚的受動性よりも能動的な精神の活動に美の本質を移した(Jones 122)。「芸術の一般規則は経験と人間本性の共通の感情 sentiments の観察にのみ基づいているが、全ての場合に人々の感情 feelings がこの規則に一致すると想像してはならない」(232)という文章において、sentiments が基準を示す共通の判断力の意味で、feelings は単なる感情と使い分けている。この sentiment の再概念化で感情と判断の区別を越えて美の趣味的判断を通俗な感情として表現し多数に開かれた能力として開放したとも考えられる。美や徳が感情に基づくという主張は趣味の基準が一般に到達可能で身近なものである印象を与えるので、趣味の基準を公衆に説得するエッセイには適切な表現であった。しかし他方でヒュームは後に見るような最適条件でない限り「普遍的な美」の判断はできず、特に「個別的な美」の判断は非常に困難であると言明し、ある作品の広い持続的な名声に時代と国を越える普遍的基準の確証を求めている

(233)。

3 趣味を構成する条件

趣味の基準を論証する総論に続いてヒュームは趣味判断に不可欠な要件を五つ挙げる。これは感情が趣味の基準に達しない原因の究明であるとともに、批評家の実践的な育成方法の提示でもある。

第一は「想像力の繊細さ *delicacy*」で美的感情の喚起に適合した対象の性質がごく僅かであったり、他の性質と混ざったりしていても、それを敏感に察知する力能である。これを欠く悪い批評家には明確な範例によって原理を例証した上で彼に理解できない作品にもその原理が適合することを示して、誤りを認めさせることができる (236)。しかし美の基準によって趣味の繊細さが確認されるとしながら、他方で基準は繊細な趣味が決定するというのは循環に陥っている。また求められる繊細さの度合いは、人並みか、それとも、それを凌駕するのか、不明確である。このように十分に議論が展開されていないところもあるが、大きくヒューム思想全体から見れば、繊細な趣味の陶冶は人間の確実で最良の幸福を確保する手だてとして文明社会史の構想の目標を与えている。

第二の「実践練習 *practice*」からは、一般規則にもかかわらず、趣味が個別的判断として実践活動であることが確認できる。一般規則に還元するだけでなく、特定の芸術、美の種類、そして個々の卓越さ、部分、質を識別することが目的なので、実際に鑑賞し、様々な角度から注意深く繰り返し調べることが趣味の向上に本質的なのである。そうして最初には混同されていた各部分が明確に識別されるようになる。これは『人間本性論』での「理性的区別 *distinction of reason*」(T 24, 25)の説明と対応する。

第三の「比較 *comparisons*」は卓越性の種類と度合いの相対的な評価から作品の正しい価値を決定する。ヒュームは「比較によってのみ私たちは賞賛か非難の形容語句を定め、それぞれの適切な度合いをどのように割り

当てたらよいかを学ぶ」(238)と述べている。比較は浅薄な第一印象による過大評価を修正することに力点があれば、第二の鑑賞実践の繰り返しの意図するところと一致するが、「百姓やインディアン」への言及において社会階層と文明段階での階層的な位置づけの思考枠に沿って粗野から洗練に文芸の達成度を評価する偏向も明らかである。

この比較の傾向と第四の「偏見 *prejudice*」からの自由は明らかに矛盾するように思われる。ここではヒュームは現代のコンテクスト主義にあたる解釈方法を展開する。雄弁家が「特定の聴衆」に向い「彼らの特定の性質、関心、意見、情念、偏見」に配慮しなければならないように、「異なる時代と国の批評家」はその演説を読むとき、こうした特殊状況を想起し「聴衆と同じ状況に自己を置かなければならない」こと、また公衆に向けた作品の理解には批評家は作者との友情など特別な関係から離れること、「理解力を拡大する」ことが説かれている。観察者が自分の特殊観点から距離を取り他者の特殊観点に入ることは、『人間本性論』の一般的観点による同感の修正に即応する (Herdt 129)。趣味判断にこうして公衆を構成する他者の観点が入ることで、趣味判断は主観の私的領域を出て公共的妥当性を得るのである²⁾。さらに趣味判断は異文化の他者の観点に依って共同体を出て異文化を理解する普遍的妥当性も目指す。特に次の評言は比較の方法に含まれたヨーロッパ近代文明の偏見を明らかに批判する。

もし作品が別の時代や国の人たちに向けられたものでも、彼〔偏見に囚われた人〕は彼らの特異な見方と偏見を斟酌せず、自分の時代と国の習俗に浸ったままで、その話の受け手と意図されていた唯一の人たちの目に賞賛すべきと映ったものを性急に非難するのです。(239)

しかし自分の所属する社会の偏見からの解放が他の社会の偏見への隷従に変わるだけでは意味が無いだろう。他者の特殊観点が最終的ではないと

2) 他者の判断により媒介され公共性を得るカントの趣味判断について、知念英行『カントの社会哲学——共通感覚論を中心に——』未来社、1994年。

するハートの指摘 (Herdt 129) は重要である。他者の視点においてもそこで思考するのはあくまでも自分の自由な精神であるべきだからであり、このように考えるならば、偏見からの解放と比較とはむしろ協同するはずである。

偏見を抑制するのが第五の要素、「良識 *good sense*」である。趣味には「理性」、「知性」が随伴しなければならない。この知的能力は作品の分析、部分間の関係、意図・目的と手段の適合性、推論の連鎖の評価を行い (240)、趣味が単なる感情に依拠するだけではないことが明確にされる。『道徳原理の探求』でも「特に美術において適切な感情を感じるためにはたくさんの推論を用いることが求められる」(E 173) と言われている。

以上の多くの要因の欠如から、ヒュームは多数の感情が趣味の基準と一致しない事実を説明して、感情の多様性にもかかわらず、これらの欠如の妨げが無ければ、趣味の基準は実在することを正当化する。しかし彼は何が特定の趣味の基準で誰が基準となる完全な批評家を明確に指定する代わりに、もう少し控えめな抑えた結論を付け加えている。つまり趣味の基準と批評家がどこかに存在するのは望ましいことであり、全ての個人の趣味の無差別平等を否定して、その間に優劣を認めることで十分としている (242)。万人の趣味の平等を否定して趣味の間に差異を認めることは同意を得られるとしても、さらに誰の趣味が基準に適い優越するかを特定することは、疑いと論争の領域に入ることになるからである。そこでは各人は最善の議論を尽くして、異なった基準に訴える人を寛大に処するしかない。こうしてヒュームの趣味の基準は自由な言論と両立する。

しかしヒュームは趣味は「抽象的な哲学の理論、深遠な神学の体系」の変転と比べれば安定した一致を確保してきたこと (242) に触れて、趣味の安定した統一の形成を社会的に説明している。各個人が自律的に自分の判断力のみによって普遍的な美に到達するというモデルを取れば、ヒュームの理解では大多数にはこれは無理であって趣味の一致は不可能になる。ヒ

ユームは批評家が少数しかいなくても、趣味の基準への社会的一致が可能になるように、「多数者は一人ではおぼろげで疑わしい美の知覚しか持たないが、指摘されれば見事な手際を味わうことができる」(243)として、多数者は直接自ら基準を感知できなくても、批評家の趣味を識別することは容易にでき、そこから間接的に基準に到達できることに着目する。批評家と公衆間のコミュニケーションは非対称的である。批評家の優位が多数者により受容・伝達され支配的になる過程が趣味の基準の社会的確立をもたらすのである。結果として多数者は偏見から真の趣味判断へと自律を得るが、その前に社会の規範として確立された批評家の支配的な権威を受容する社会化が前提になる。同様の社会的規範との比較からの道徳的評価の習得についてジョーンズは「共同体の手続きと伝統の影響を受ける公共的、共同的努力」(Jones 118)と呼んでいる。優れた指導的批評家は逆に社会から影響を受けて形成される面もあり、共同体に共有される公共的な趣味は批評家と一般公衆の間の双方向の影響から醸成される。ヒュームは学芸の展開が全くの偶然によるわけではないことを論ずる。

後世の賞賛を集めるような驚くべき成功を収めつつ学問の発展に貢献する人はいかなる国民、いかなる時代にあっても、常に少数であるとはいえ、彼らの持っているのと同質の気質と才能が、その学問の生成する国民の間にあらかじめ広く分有されていなければ、学問のごく初期の萌芽的段階から、その優れた著述家たちの趣味と判断力を生み出し、形成し、向上させることは出来ません。(114)

したがって特定の社会における学芸の開花は少数者の天才だけでなく、国民全体の趣味というより広く、よって安定した基盤にも基づいているのである。

4 古典古代の道徳の理解

人間本性に基づく趣味の基準にもかかわらず、ヒュームは優劣をつけら

れない多様性をもたらす二つの原因を、「特定の人間の異なる気質」と「私たちの時代と国の特定の習俗と意見」(243)に求める。この個人及び社会の趣味の特異性は近親の対象への「特異な同感 peculiar sympathy」(244)によるものである。したがってこれは先に見た偏見にとらわれていることと同じであり、後者においては自国の習慣により趣味の範囲が狭められるのである。「学識と反省のある人」は他文化の特異性を配慮できるとしているが、ヒュームは特異性全てを許容すべきとするのではなく道德に関わるか否かという重要な区分を導入する。この問題は同時代の古代・近代論争に適應できる。この論争でヒュームは古代派と近代派両方を主題の適切な区分を設けず、全面的な賛美か非難のどちらかの態度を取っていることを批判して「一方は古代人のどんな明らかな愚かさも時代の習俗から許し、他方はこの許しを認めるのを拒否し、あるいは少なくともそれを作品でなくとも作者に対する弁明としてのみ認めている」(245)と述べている。

文芸に反映する習俗は道德的に問題のないものと腐敗したものにと区別して判断しなければならないというのがヒュームの考えである。前者は許容されるべきで、さもなければ習俗の変化で詩の永続する名声は崩れてしまう。後者で道德観が変化し悪徳の習俗が非難なく描かれている場合は詩の美は損なわれる。文芸の永続的名声や文芸と道德の一致などヒュームは新古典主義に依っているが、ホメロスやギリシア悲劇など古代詩の人間性と道德性の欠如から近代詩に優位を認める。「私はそのような感情に入ることはできないし、入ることは適切でもない、時代の習俗から詩人を許すとしても、作品を愛好することは決してできない」(246)と彼は断言している。

自己の文化の偏見を越えて他文化の作品のコンテクスト、習俗、本来の受け手の観点に入るヒュームの批評の基本に対して異なった道德は悪徳として例外となるのだろうか。差異の承認の限界という一般的問題の表れとしてこれは意味深い。ハート (Herdt 136, 151-156) はヒュームの同感理論に

ついて他者の感情への直接的同感から他者の視点に入る反省的な「同感的理解 sympathetic understanding」への展開を跡付け、ヒュームは異文化の道徳を「同感的理解」から排除したのではないことを上記の引用で「感情に入ることはできない」の厳密な解釈によって論証する。すなわちここで「感情」は詩人の視点でなく道徳信念であり、詩人の視点に入りそこからは詩人を正当化することはできても、自分の道徳的信念からは詩を正しいと受け入れることはできないというのである。「同感的理解」は観察者自身の判断をあくまで保持するものであり（さもないれば他者の判断に隷属する結果を招く）、他者の視点、思考の枠組みに入ることで差異を理解したうえでそれに縛られない自由な評価判断をするのである。このようにして相対主義に陥らず差異をこえた評価が可能になる。同時に差異の理解が自己の特定の道徳を反省し修正する教育的効果にも彼女は付言している。

ハートの同感論を中心にするヒューム解釈は魅力的であるが、しかし問題が無いわけではない。彼女自身認めているように「同感」という語が後期の著作で背後に退く事実 (Herdt 123) の理由を述べずに、その概念にますます重要な役割を与えるのは恣意的ではないかとか、同感の近親の対象への偏向性からすれば、遠い他者の理解を同感的と呼ぶのは不適切ではないかなど、一般的な疑問を提起できよう。ここでは「同感的理解」という概念を受け入れたうえで、ハートの解釈が道徳においても差異の「同感的理解」を強調することを問題にする。確かに道徳でも理解が排除されず、評価に先立つことを指摘したことは卓見である。しかし「他者の視点に入るが、他者の信念には反対である」の後半にも相応の着目をすべきであろう。異なる道徳的習俗に依拠する詩人に対して譲れない自分の道徳感情の保持もヒュームにとって他者理解に劣らず重大なのではないか。ハートの解釈はこの点を過小評価する恐れがあるように思われる。彼女は道徳でも同感的理解が働く理由として、詩人をその習俗ゆえに許すことを挙げているが、この寛容の意図は他者の道徳が正しさを含んでいることが判明して、

自分の道德を修正する機会となるかもしれないというような積極的なものだろうか。いや詩人の道德信念を変えることは暴力的強制の無理な手段に訴えることになるからという消極的な理由からである。つまりミルのというよりもロック的な寛容の根拠である。詩人への寛容だけでなくヒュームが自分の道德を変えずに保持することを説く背後にも同じ原理がある。思弁的意見にはその可変性から柔軟に入ることができるのに対して、「非常に暴力的な努力が、習俗の私たちの判断を変え、精神が長い慣習から親しんだものとは別の是認・否認、愛・憎しみの感情を喚起するには必要です」(247)。道德感情の慣性の理解からの暴力的変更への懸念はヒュームにとって決して周辺の関心ではなかったことを強調したい。「懷疑主義者」で哲学者が公平な判断を助けるのに「私たちが気づかないままかもしれない特定の见解、考慮、状況を示唆し、特定の情念を緩和したり喚起したりできる」(172) としながら、哲学により導入された考慮は自然ではなく持続的な情念を生まないのもで持続的効果を期待できないと限定したことが想起される。これは傍観者としての哲学者の実践での限界の認識であり、広い「同感的理解」のもたらす異なる視点が自生的道德を修正しうる程度は無限定に大きいのではない。

よって手段的に道德感情の変更の幅はごく限られていて、ヒュームに自分の社会に自生的な道德に固執する個別主義的な傾向があることは否定できない。実際、彼は「人が判断する拠り所となる道德基準の正しさに自信があれば、彼がそれを守ろう (jealous) として、どの作家であれ彼に従って一瞬でも自分の心の感情を歪めようとしないのは正しい」(247) と述べている。しかしこの固執と他文化の道德への「同感的理解」とが両立しないわけではない。むしろ理解は信念に先立つことが適切だろう。自己の社会の「道德的基準に自信があれば」という限定は重要で、他文化との比較考量の結果の反省的確信であることを示唆しうる。自己の基準への盲信も他者への隷属も哲学者の取るところではない。

異なる共同体間の趣味の関係はヒュームにおいて同感的理解というよりも厳しく批評し合う競争により特徴づけられる。前者によりある特殊共同体の趣味が広大な統一的權威として容易に伝播・確立されることは学芸の生成を圧迫するものであり、むしろ趣味の普遍的な基準は特殊共同体の多様な趣味の間の批判的な競争心という障害によりろ過されることで真にそれに値するものが淘汰されるのである。ヒュームは学芸の生成に好適な制度を多数の独立国の連邦に求めるが、そこでは趣味の普遍性の課題は特殊共同体の趣味自体の相互抑制が保証することが期待されている。

多数の近接し合っている国々が技術と商業活動との面において大々的な交流関係を相互に維持している場合には、国々相互の間に存在する競争心が介入して、趣味判断と理論的思考とにかんする問題において準拠すべき基準もしくは規範を、軽々に他国から受容することを阻止し、学芸上のあらゆる作品をこの上ない細心さと厳密さとを以て批評するようにそれぞれの国を仕向けます。(120)

道德での人間の同感が慣習の軽易性へ向う傾向は否定できないが、人間本性には困難に向かうもう一つの傾向もある。同感はいか対象だけでなくそれ自体は不快な対象にも苦痛が快感に変化して引き付けられることから、同感と情念が決して単純に一方向にだけ方向づけられていない複雑な構造を持つことが判る。直接的な快感に支配されない同感に悲劇から観客が受ける快感があり、ヒュームはそれを「悲劇について Of Tragedy」で説明する。フランスの批評家の説明の不十分なことを指摘してから、彼は情念の対立はそのうち優勢な情念が他方の情念の方向を変えてさらに強力になるという『人間本性論』の情念の変動原理を適用して、芸術の美からの快感が描かれる主題の不快の情念の活力を吸収して活気を得ると説明する。

悲しみ、同情、憤慨から生じる衝動もしくは激烈さは美の感情により新しい方向を受けます。後者が支配的情緒なので精神全体を捉え、前者をそれ自体に転換し、少なくともその本性を完全に変えるほど強く

影響を与えます。(220)

芸術という形式美において恐怖は「穏やかでたいした関心も引かない最も美しい対象」よりも精神の活力を高めると言うとき、ヒュームは快樂原理と別に活動的精神の偉大さという次元を人間本性に認めていたのであり、これは観察者にとって近親の対象が与える平易な直接的快樂への傾向を克服する広い視点を可能にする崇高な情念である。

「趣味の基準について」で詩に反映された古典古代の道德を批判したヒュームは同じ古代・近代論争を少し別の角度から『道德原理の探求』に付された「対話 A Dialogue」でも取り上げている。異邦人によるヨーロッパ旅行記と設定された啓蒙の社会風刺と同様、訪問した未知の国として古典古代を異化するために、古典古代を同性愛、近親相姦、殺人など野蛮な習俗の社会として、斟酌すべき状況を隠し、誇張して描くパラメデスに対して、ヒュームは古代の道德学の優位を説き、次のように反論する。

あなたは違う時代の習俗と習慣に寛大ではありません。ギリシア人やローマ人をイングランドのコモン・ローで裁くのですか。…どんなに無実でもっともな習俗でも、その人々に知られていない基準で計れば、忌まわしい、あるいは愚かなものに変えることができるのですよ。(E 330)

この評言は趣味の基準論のものと対立するというよりも補完的と思われる。悪徳の習俗と感情にはその観点を同感的に理解しても、否認することが「趣味の基準について」での見解だった。今、理解に努めることで悪徳に見えた習俗がそうではないことが判明しうると言われている。したがって理解を省いて先入見で悪徳と決め付けることを防ぐために、理解が判断に先立つという基本線は一貫している。

さらにパラメデスの道德的判断の基準に関する懷疑主義にヒュームは次のように反論する。すなわち「更に少し高次にまで問題を追及し、各国民が確立する非難の第一原理を検討することによって」基準の確立はなされ

る。同じ山を源流とし同じ重力の原理によりながら反対の土地の傾斜でローヌ川とライン川が南北反対に流れる (E 333)。同様に、ヒュームは古代の特異な習俗も道德の普遍的原理で説明する。例えば古代ギリシアの同性愛は友情、共感、愛着、忠誠の徳が目的となっていた。また人間の欲求する善が複数あり、かつ全ての善の実現が両立しないことから、善の間の選択が不可避で多様性が生じるとヒュームは洞察して、近代フランスの女性への「優しさ *gallantry*」は彼らが「家庭の楽しみのいくらかを社交の楽しみのために犠牲にして、厳格な貞節と堅固さよりも安楽、自由、開かれた交際を 선호すると決めた」(E 335) と解説する。こうして「人々が道德について推論する拠り所となる原理は常に同じである」(E 335) と結論する。多様な道德感情と習俗に通底する高次の道德原理とは他の著作でも言及される四つの原理で、自分自身か、他者にとって、快適か、有益か、の組み合わせである。

ヒュームは思弁的意見と道德感情の違いの原則を「趣味の基準について」の最後に宗教問題に適應してポレミカルな発言を行う。本来、論集に二つ宗教論、「自殺について *Of Suicide*」と「魂の不死性について *Of the Immortality of the Soul*」を出す予定だったのが、スコットランドの福音主義的教会人による迫害の懸念から断念して、「趣味の基準について」に差し替えた事情からここに彼自身の宗教の自由の弁明と教会の頑迷さの批判を見ることが出来よう (Herdt 160-161)。ヒュームによれば、「全ての思弁的誤りのうちで、宗教に関するものは天才の作品において最も寛恕すべきです。神学的原理が粗野か洗練かで民族や個人の品性や智慧を判断することは決して許されません」(247)。ヒュームがその言論活動で直面した現実はまさにこの反対であったろう。

宗教が感情を支配し「頑迷で迷信」となると、道德の領域に入り、特殊状況によって正当化されなくなる。そうになると宗教原理は「道德感情を乱し、悪徳と徳の自然の境界を変える」(247)。ヒュームはローマ・カトリ

ック教会の他宗派への敵意を例とするが、宗教の感情への影響を道德の腐敗とのみ見る宗教批判は恣意的でためにするところがあるポレミカルな部分で、同感的理解の不足した党派性は否めない³⁾。

ここで道德の破壊と非難されている宗教は、「対話」の末尾で古代哲学と近代宗教による「人為的な生活と習俗 *artificial life and manners*」として「普通の生活と通常の行為 *common life and ordinary conduct*」(E 341)と対比されている。古代哲学はディオゲネス、近代宗教はパスカルが代表する。古代には哲学が生活の唯一の規律で人々は他人への優位をそれによってのみ示せたので、哲学は人心を支配し特異な規律と行為を生み出した。近代に宗教が取って代わり厳格な規律を指示した。これらの規律で「人間社会の平和と幸福」という通常の善が無理に圧迫されたことにヒュームは人為性を見るのだろう。この人為性は道德感情の暴力による変更に対応する。哲学と宗教の特異な生が模範として多数の賞賛を得たことは、ヒュームの道德の普遍的基準によって説明されるだろうか。「人為的な生活」にヒュームの同感的理解の限界があるとするハートの結論を受け入れてよいように思われ、実際、ヒューム自身も「彼らは他の人類とは別の環境に暮らしていて、彼らの精神の自然の原理は、もし放任され宗教の迷信や哲学の熱狂の幻想から解放された場合と同じ規則性をもって働かない」(E 343)と結んでいる。しかし「人為的な生活」も虚栄心などヒュームの人間学の原理を用いて人類に共通の善の特異な追求の仕方と明らかに説明・理解可能なはずである。よって「人為的な生活」の排除は彼の同感的理解の限界ではなく、道德的信念による判断であると考えべきではないか。むしろ理解しても是認しない理由としてこの「人為的な生活」と「普通の生活」

3) ヒュームの宗教的自由の論拠は根本的な論点を含み、宗教が道德に関与しない限りでその自由を認めることは、むしろ宗教への無関心の主張となる。ヒュームと同じ宗教の道德的效果の観点からヒュームと反対にサンデルは宗教が「道德的に感嘆すべき生き方」をもたらすことに宗教的自由の権利の論拠を求めている (M. J. サンデル『自由主義と正義の限界』第2版、菊池理夫訳、三嶺書房、1999年、34頁)。

の対比を見るべきであろう。

引 用 文 献

- Brewer, John. *The Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century*, New York: Farrar Straus Giroux, 1997.
- Herdt, Jennifer A. *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hume, David. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, eds. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1994. (本文中 E と略記)
- . *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Indianapolis: Liberty Classics, 1987. (小松茂夫訳『市民の国について』岩波書店, 1982年) (本文中原著の頁数のみを記す)
- . *A Treatise of Human Nature*, eds. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1989. (本文中 T と略記)
- Jones, Peter. *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982.
- Rothblatt, Sheldon. *Tradition and Change in English Liberal Education: An Essay in History and Culture*, London: Faber and Faber, 1976.
- Shaftesbury, 3rd Earl of. *The Second Characters*, ed. Benjamin Rand, Cambridge: Cambridge University Press, 1914.